

NOTA BIBLIOGRÁFICA

LA «SUMMA THEOLOGIAE» DE ADOLPHE GESCHE

Josep GIL I RIBAS

Es una agradable sorpresa encontrarse con esa pequeña «Summa Theologiae» que es *Dios para pensar*, de Adolphe Gesche. Los que han tenido el privilegio de asistir a las clases magistrales de este gran profesor, de sesenta y nueve años de edad, de la Facultad de Teología de Lovaina, conocen ya muchos de los textos que componen esa «Summa», lo mismo que los innumerables lectores de algunas de sus obras anteriores. Hasta el momento (1997), Ediciones Sígueme ha publicado, en dos volúmenes, cuatro de los títulos del autor: *Le mal* (1993) y *L'homme* (1993), en el primer volumen¹, y *Dieu* (1994) y *Le Cosmos* (1994), en el segundo volumen².

El autor es un hombre extraordinariamente erudito. De sí mismo dice que es un «teólogo preocupado de no hablar solamente de las cosas de su cofradía, sino de abrirse a las cuestiones esenciales de todos los hombres»³. Sin embargo, lo que resulta más sugestivo es el enfoque que el autor ha querido dar a la obra: «que para pensar bien, todo es necesario»; «que para pensar bien, hay que llegar hasta el fondo de los medios de que se dispone»; y que «la idea de Dios, incluso como puro símbolo o abstracción, representa en la historia del pensamiento la idea más extrema, aquella más allá de la cual no existe ya ningún último concepto, falso o verdadero»⁴. Y no se trata de entrar en ningún tipo de polémica con los no creyentes, para quienes «Dios» sólo puede ser planteado entre comillas; se trata de reconocer, en principio, que «la palabra Dios pertenece a la cultura humana y a la inteligencia que el hombre ha podido adquirir de sí mismo y del resto de las cosas (...). Si para Kant Dios es un postulado racional de la razón práctica y una hipótesis sensata de la razón teórica; si para Schelling la religión no contribuye solamente a la inteligencia de su objeto (*intellectus fidei*), sino también a la de este mundo (*intellectus mundi*), no es ninguna arrogancia por parte del teólogo exigir que no se excluya la idea de Dios de la marcha del espíritu»⁵.

1. *Dios para pensar* I. *El mal - El hombre*, Salamanca, Sígueme, 1995.

2. *Dios para pensar* II. *Dios - El cosmos*, Salamanca, Sígueme, 1997.

3. Prólogo del primer volumen, p. 12.

4. Prólogo, p. 10.

5. Prólogo, pp. 10-11.

¿Qué querrá decir Gesche cuando trata de poner a «Dios» como «explicación» del mal, del hombre, del mundo, etc.? ¿Hace algo más que «leer» en la Biblia qué dice Dios sobre el mal, el hombre, el mundo, etc.? Yo creo que sí, y mucho más.

El autor es un teólogo que trata de «pensar con Dios, con la sola idea de que un pensamiento sobreabundante puede resultar beneficioso»⁶; y lo hace convencido que «pensar es una actividad humana y no es posible prescindir de ella. No es posible dejar de pensar en Dios y en su “exceso”»; y añade: «Por tanto, mi ambición es que tanto los creyentes como los que no creen se sientan invitados a acoger la cuestión de Dios para pensar.»⁷ Y, sin embargo, la obra de Gesche es mucho más que una referencia (una «narración», diríamos con más exactitud) a una simple epistemología teológica...

Veamos cómo plantea Gesche las grandes cuestiones «desde Dios». En primer lugar, trata de pensar el mal, un intento que, según sus propias palabras, pretende ser diferente a otros muchos: «Creemos, poniendo a Dios para pensar, que una idea “excesiva” (Dios) puede ayudar a pensar en un exceso (ese exceso que es el mal). Creemos que un “Irrracional” (Dios) ocupa quizás a veces, mejor que la simple razón, un sitio más adecuado para responder a la medida (o a la desmedida) de lo irracional (el mal).»⁸

No hay duda de que esa manera de plantear el problema tiene la virtud de situarnos más allá de los tópicos de la cuestión del mal (sin renunciar a la odisea de la teodicea). Como teólogo, Gesche cree que su misión consiste en proponer aquí la palabra «Dios», poner a Dios en esa cuestión y ver qué es lo que pasa⁹. Y lo que pasa es que, con este método, «del mal, objeción contra Dios, se pasa a Dios, objeción contra el mal»¹⁰; pasa que Dios aparece frágil y vulnerable, que no elude la responsabilidad, y el hombre y su razón aparecen incapaces de hacer nada¹¹, que es lo mismo que haber finalmente encontrado al hombre.

Precisamente el tema del hombre es el que ocupa la segunda parte del primer volumen: «Si la primera parte de este volumen en la que, a propósito del mal, hemos intentado ver si Dios o su idea podía ayudar a pensar, ha resultado pertinente, ¿no está justificado proponer el mismo recorrido a propósito del hombre? “Dios para pensar al hombre.”»¹² Y a fe que consigue plenamente sus propósitos, sobre todo en el capítulo cuarto en el que propone un planteamiento insólito: «Cuando se ocupan de la cuestión de Dios, desde siempre, los hombres consagran muchos de sus recursos a perfilar las pruebas de su existencia. Perfecto. Nos hemos preguntado si no habría que atreverse a la proposición inversa: la de *Dios prueba del hombre* (...). Se trata de mostrar que una serena comprensión de Dios, tal como él, al parecer, es y se da a conocer, lanza al hombre a una aventura en la que el deseo prevalece sobre la necesidad.»¹³

Quisiera detenerme un poco más en el análisis de la segunda parte del primer volumen. Gesche quiere que centremos nuestra atención en el enigma del hombre¹⁴: el

6. Prólogo, p. 11.

7. Prólogo, p. 12.

8. *Dios* I 17.

9. *Dios* I 50.

10. *Dios* I 178.

11. *Dios* I 178-181.

12. *Dios* I 185.

13. *Dios* I 190.

14. *Dios* I 196-207.

enigma de su afectividad, el enigma del otro, el enigma de lo sagrado, el enigma del saber; el hombre tiene que construirse con la racionalidad, el sentido, la afectividad, la acción. Dios, pero, se construye también con lo «insoportable», que es lo indecible, lo indescifrable; y añade: «Replantar las grandes cuestiones del destino y de la finalidad, y especialmente la cuestión de Dios, no es buscar un fundamento que cierre todos los interrogantes. Es ir en busca de aquél que, sin cegarnos (no pide que uno le mire cara a cara, pues, en este sentido, “no se puede ver a Dios sin morir”, dice el antiguo testamento, y san Pablo nos recuerda que no conocemos sino *in aenigmate*; acaso sea una buena noticia y no una desgracia), es, pues, ir en busca de aquél que, *sin cegarnos* –no es el dios que fulmina con la mirada–, mantiene en su enigma la mampara vacilante y tenue del santuario, no las luces deslumbrantes de un foco.»¹⁵

El hombre es «incalculable». El creyente no puede abandonar los deberes de la racionalidad; pero está ahí para decir que el hombre, «por más que se construya con la racionalidad, el sentido, la afectividad y la acción, ha de contar también con otra cosa. Sin la función de la ciencia y de la razón, el hombre quedaría a merced de la sinrazón, del absurdo y de los falsos dioses. Sucumbiría a la locura. Pero existe también la parte de lo infinito, de lo no-finito. Si uno no la acoge, mal-vivirá»; y, después de citar un texto de E. Jünger (que trata de decir que el hombre espera del teólogo que «saque el agua de la roca»), Gesche añade: «¿Es esperar demasiado de nosotros? No lo creo. Todo lo contrario: es esperar de nosotros que seamos caballeros del Grial. Como se habla de falsos profetas, de dioses falsos y de falsificadores de billetes, también nosotros seríamos unos falsos maestros si nos contentásemos con respuestas prácticas e inmediatas.»¹⁶

Es evidente que la teología no puede disolverse en antropología; pero no puede renunciar a su propio discurso sobre el hombre, y más en concreto del «hombre-que-habla-de-Dios» (es decir, el hombre «religioso», que es a la vez «mítico» y «lógico», y es el hombre de la fe); y la teología tiene que hablar del hombre con el lenguaje que le viene del Incondicionado, de quien saca su justificación: «Llamado a superarse, el hombre debe, sea como sea, oír esta palabra sobre él que no le vendrá de ninguna otra parte.»¹⁷ La teología debe decirle al hombre que ha sido creado creador (creador respecto al cosmos, creador respecto a sí mismo y creador respecto a Dios): «Él es *creado creador*, porque el principio mismo que preside su instauración lo quiere así y se lo pone como en su vocación y definición. Él es libertad creadora e inventiva por derecho de nacimiento y de esencia. Por constitución. Por voluntad –éste es el sentido de la palabra “Dios” aquí pronunciada– que así le instituye y le pone en el mundo, *zum Welt*. Autonomía que, al mismo tiempo, no lo desliga de toda referencia, sin lo cual se perdería en la soledad ontológica.» Por eso añade: «Entonces podría quedar claro que las palabras “Dios” y “creación” no constituyen una provocación. Y que el discurso teológico, disipados finalmente todos los malentendidos, alcanza el anhelo humanista y existencialista de la construcción de sí mismo, pero pudiendo apelar de nuevo a la gloria de la Alteridad. “Yo no encontré –confesó Sartre– el que esperaba mi alma, necesitaba un Creador y me daban un Gran Patrón.” ¿Y si se lo diésemos a él, y a nosotros mismos?»¹⁸

15. *Dios* I 202.

16. *Dios* I 206-207.

17. *Dios* I 232.

18. *Dios* I 268

La segunda parte del segundo volumen se ocupa del «cosmos», entendido como mundo en el que hemos nacido y tenemos que vivir y, por tanto, debemos proteger, como naturaleza que hay que respetar y escuchar, ya que tiene valor por sí misma; y en este contexto el autor se pregunta: «Muchos filósofos y científicos se están empeñando ya en ello. Muy numerosos, ya lo veremos. Pero, ¿tiene algo que decir la teología en todo esto? ¿nuestra serie *Dios para pensar* encuentra aquí lugar: “Dios para pensar *el cosmos*”? Que la teología hable de Dios, que pueda hablar del hombre, es normal. Pero, ¿tiene una palabra pertinente en esta nueva pretensión de revisar o replantear la relación del hombre con la naturaleza? Pensamos que sí.»¹⁹

Yo diría que es en esta parte de su obra donde el autor nos ofrece sus mejores reflexiones, sobre todo cuando trata de reinterpretar el concepto de creación, «la creación atravesada por una estructura immanente de autogénesis y de invención, y que con el hombre tomará incluso el nombre de una estructura de libertad»²⁰; y cuando presenta el mundo como lugar de salvación: «El mundo es el mundo y hasta tal punto que la gracia misma no puede prescindir de la naturaleza. Y por eso mismo, el mundo es lugar de salvación. Pero aunque este cosmos no es ni sagrado ni divino, sin embargo, es el cosmos de Dios, el cosmos del Logos. Es así el lugar de una Presencia personal. Y por eso hay salvación en el cosmos. No la habría en un mundo sagrado o sacralizado, pues este mundo estaría neutralizado, sin autonomía. Y especialmente para el hombre, su residente. Pero, si hay autonomía y, por tanto, libertad, hay posibilidad de salvación, porque este cosmos es creado campo abierto. La presencia divina es entonces la presencia de un Dios y, por tanto, la relación ofrecida (la salvación) es relación libre y de personas. El cosmos es un lugar donde se habita. El hombre tiene ahí su morada. El Logos también. “Hemos visto su gloria” (Jn 1,14). Nuestra *oikoumene* es también una *theo-oikoumene*.»²¹

Como teólogo y como teólogo profundamente preocupado por el hombre, Gesche da vueltas constantemente a la cuestión de si, de verdad, el hombre y Dios son en el fondo incompatibles. En el primer volumen lo plantea de la mano de Merleau-Ponty que temía por la muerte de la conciencia moral, o sea, del hombre con su libertad, al contacto con el absoluto²². Su respuesta es simplemente impresionante: la fe en la creación, lejos de menoscabar la consistencia ontológica y ética del hombre, propone, por el contrario, una antropología muy sólida; decir que el hombre está destinado a la eternidad es decir que tiene que llevar su compromiso con el mundo hasta el final²³; el hombre es, según Dios, un ser para la felicidad: «Creemos que aprender de Dios nuestro derecho a la felicidad lleva necesariamente consigo aportar al hombre ese incremento de aceptación de sí mismo que nosotros buscamos en este libro y que parte precisamente de la apuesta de que, para pensar al hombre, nada está de sobra.»²⁴ Y Gesche expresa en este punto lo más profundo de su pensamiento y de sus intenciones: «Asimismo y en la línea del capítulo precedente, queremos dar a estas páginas, por una especie de desafío que tendría algo de gozosamente provocador, la forma de una prueba de Dios y, de paso, del hombre. Se trata, ciertamente, de una especie de

19. *Dios* II 151.

20. *Dios* II 263.

21. *Dios* II 316.

22. *Dios* II 233.

23. *Dios* II 289.

24. *Dios* II 299.

prueba, pues sostenemos que nuestro propósito primordial no está ahí, sino que consiste en preguntarnos por la felicidad (la prueba no es aquí más que un modo de hacer). Y también porque se nos ha dicho siempre que una prueba debe ser más seria. Pero, bien mirado, ¿no ganaría el concepto de prueba con un poco de revisión hecha con gracia? En general, solemos pensar que, partiendo de cero, de una tabla rasa, llegamos a plantear la existencia de Dios con todo el rigor racional. ¿No existe la posibilidad de concebir la prueba de otra manera? ¿no puede uno partir deliberadamente de una tradición religiosa constituida, examinarla y hallarla verificada como desde el interior de ella misma y partir entonces de ahí para juzgar a su Dios? Por lo menos, es el camino que yo desearía explorar.»²⁵

Y he dejado para el final el comentario de la primera parte del segundo volumen que trata de «Dios». El autor no esconde la aparente tautología que encierra el mismo enunciado: «Creo en Dios porque existe y, sobre todo, porque, siendo el que es, merece existir (...). Pero ¿cómo hacer para pensar correctamente? ¿qué camino recorrer? Aquí también, una vez más en nuestra vacilación, son de nuevo las palabras las que, de entrada, vienen en nuestra ayuda y nos ofrecen, para comenzar, su confianza (...). Impulsados por esta confianza, nos hallamos afianzados en un deseo anterior e insistente, tan viejo como nosotros mismos, de no ver disolverse y esfumarse una palabra o una realidad, de la que siempre hemos creído que era real y viviente (...). Ahora bien, ¿no nos permitiría la lógica de la empresa que hemos acometido en estos libros adivinar y ensayar un camino nuevo y pertinente? Si ponemos a continuación los dos títulos de la presente obra, llegamos a lo siguiente: "Dios para pensar a Dios". A primera vista, la expresión resulta casi irracional y contradictoria. "Dios para pensar al hombre", "Dios para pensar el mal": pase o muy bien. ¿Pero esto? ¿no se impone aquí suspender la secuencia, hacer excepción para evitar la tautología, buscar en otra parte el punto de Arquímedes?»²⁶

El autor lo va a intentar, convencido de que «toda realidad es primero epifanía de sí misma, que se manifiesta en su zarza ardiente»²⁷. Trata de aprender de Dios lo que él es²⁸. Claro que, desde esta perspectiva, a Dios, no hay que buscarle en la topografía del ser («un enfoque que no es ilegítimo, pero, por su naturaleza, pone trabas y prohibiciones a los derechos de Dios»)²⁹, sino en Jesús («la búsqueda del ser de Dios a partir de un espacio [Escritura] y de un lugar [Jesucristo] concretos, tomados especulativamente en serio»). El autor cita, en este momento, un soberbio texto de Orígenes que sitúa el sufrimiento en el Hijo, por consiguiente, en Dios, *desde antes de la cruz*³⁰.

Debo terminar esta nota bibliográfica. La obra, a veces, resulta reiterativa. Sin embargo, yo diría que, si «Dios sirve para pensar», la obra de Gesche «sirve para leer», y se lee casi de un tirón, con la sensación de que lo que dice lo dice con un lenguaje que todo el mundo puede comprender. Por otra parte, acaso en alguna ocasión la *vis* poética escape al estricto control de la racionalidad; aunque este hecho, en el fondo, es de las cosas que más hay que agradecerle.

25. *Dios* II 299-300.

26. *Dios* II 12.

27. *Dios* II 13.

28. *Dios* II 77-113.

29. *Dios* II 74.

30. *Homilías sobre Ezequiel*, texto citado en *Dios* II 76.

Gesche es, ante todo, un profundo creyente. Lo expresa admirablemente en el capítulo cuarto de la primera parte del segundo volumen³¹; un creyente profundamente humano: «No temamos permanecer hombres ante Dios, tal como siempre él nos ha querido.»³² Gesche, sin embargo, reconoce la siempre posible caída en la idolatría: «A diferencia del verdadero Dios que, por su misma separación, me salvaguarda y no quiere sino una relación de deseo, me resulta imposible abandonar al falso dios: tanto coincide conmigo, identificado con unas necesidades que han llegado a ser tiránicas y fuertemente cómplices de mis inclinaciones. ¿Quién, pues, ha podido jamás llegar a ser ateo (¡y qué *con-versio* en este caso!) del dinero, del poder, una vez seducido por ellos? ¡Del verdadero Dios, sí puede uno serlo!»³³

Josep GIL I RIBAS

Casa Rectoral

E-43764 EL CATLLAR (Tarragona)

31. *Dios* II 115-137.

32. *Dios* II 137.

33. *Dios* II 147.